



Enquête

Archives de la revue Enquête

7 | 1992

Max Weber

L'espace wébérien du raisonnement naturel

Avant-propos

Jean-Claude Passeron



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/enquete/125>

DOI : 10.4000/enquete.125

ISSN : 1953-809X

Éditeur :

Cercom, Éditions Parenthèses

Édition imprimée

Date de publication : 2 juin 1992

Référence électronique

Jean-Claude Passeron, « L'espace wébérien du raisonnement naturel », *Enquête* [En ligne], 7 | 1992, mis en ligne le 12 janvier 2006, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/enquete/125>

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

L'espace wébérien du raisonnement naturel

Avant-propos

Jean-Claude Passeron

- ¹ Les documents rassemblés dans ce numéro d'*Enquête* répondent d'abord à l'urgence de procurer aux étudiants, en particulier ceux de nos doctorats, le contact en langue française avec des textes de Max Weber auxquels les renvoient fréquemment allusions, commentaires ou analyses, en dépit de l'état des traductions françaises, inexistantes, partielles, ou accessibles seulement en livraisons anciennes de revues. L'ajournement indéfini de la traduction de la dernière partie de *Wirtschaft und Gesellschaft* comme la publication à éclipses des études et textes théoriques qui font la matière des *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, en leur forme complète de 1920, condamnent toujours l'étudiant ou le chercheur peu germanophone aux traductions anglaises, italiennes ou espagnoles. On n'épiloguera pas ici sur la liste des raisons « conjoncturelles » – mais qui, s'entassant avec le temps, font bel et bien carence « structurelle » – qui laissent, en langue française, à l'état de fragments ou d'entreprises interrompues la traduction d'une œuvre fondatrice et, encore aujourd'hui, exemplaire pour toutes les sciences sociales. Exemplaire parce que, en liant le traitement comparatif de l'information historique aux conditions conceptuelles qui définissent dans nos disciplines la formulation des généralités typologiques, elle a magistralement instauré le va-et-vient argumentatif, entre constats et interprétation, auquel doivent recourir toutes les sciences historiques, et d'abord la sociologie. C'est sans aucun doute dans le domaine de la sociologie des religions que le projet wébérien a été développé le plus systématiquement et le plus amplement : le premier effet de l'analyse wébérienne est en effet de désenclaver la religion – que les historiens ecclésiastiques n'étaient pas les seuls à manier dévotement, dans un éther social – en restituant les phénomènes religieux, phénomènes sociaux comme les autres, à l'histoire de la culture, afin de désimpliquer les rapports d'« affinité élective » ou de causalité qui sont susceptibles de lier une éthique religieuse à la domination politique comme à l'activité économique. C'est bien là, dans l'œuvre de Max Weber, que le lien a été noué le plus étroitement entre les plus vastes chantiers de

sociologie historique qui aient jamais été ouverts et l'approfondissement rigoureux du sens épistémologique des assertions du sociologue, lorsque celui-ci entend les documenter comparativement pour les faire servir à une « imputation causale ».

- 2 On a voulu réunir ici, en choisissant des analyses wébériennes inscrites dans le domaine méthodologiquement privilégié de la sociologie des religions, trois textes fondamentaux, qui étaient encore dépourvus en 1991 de traductions complètes : l'« Introduction » à la deuxième partie des *Aufsätze zur Religionssoziologie* (« L'éthique économique des grandes religions mondiales », 1920) ; le dernier chapitre de la *Wirtschaftsgeschichte* (publication posthume de 1924) qui ramasse le bilan wébérien de la « particularité » du capitalisme européen et, par conséquent, du rationalisme occidental dans l'histoire des cultures ; et, surtout, la traduction du chapitre de conclusion de *Konfuzianismus und Taoismus* (1920) qui est encore aujourd'hui, comme l'ensemble de cette étude, totalement inaccessible en langue française.
- 3 Le parti pris qui a été convenu avec le traducteur J.-P. Grossein est celui de la littéralité au risque de la rudesse syntaxique ou de la monotonie du lexique. La stylistique wébérienne ne peut guère être francisée ou rendue plus « aisée » sans consentir à des déplacements de l'argumentation : l'ordre des segments de l'argumentation, les incises exemplificatrices, les bifurcations ou les subdivisions du raisonnement qu'autorise la phrase allemande – non sans peiner parfois elle aussi – sont chez Max Weber indissociablement liés au mouvement d'ensemble d'un raisonnement naturel qui ne saurait être recomposé au profit d'une scansion plus élégante ou plus aérée sans perdre quelque chose de sa pleine efficacité. Ce n'est pas seulement le « style » de l'écriture wébérienne qui est en cause, mais sa manière de « penser » et de « convaincre », inséparable d'un souffle argumentatif de longue haleine¹ où chaque exemple concret et chaque conjonction logique occupent une place rhétoriquement nécessaire². C'est dire que, sans viser au mot à mot ou au respect mécanique de la position respective des parties du discours, trop différente entre les deux langues, on a maintenu à tout prix le découpage des phrases et leur organisation syntaxique, parfois à la ponctuation près, tant que le résultat en restait grammaticalement acceptable. L'objectif est ici de donner à l'étudiant ou au chercheur un document de travail et de réflexion substituable au texte allemand sans perplexité d'interprétation.
- 4 Si l'on a joint à ces traductions de J.-P. Grossein la traduction de la *Zwischenbetrachtung* que P. Fritsch avait déjà donnée aux *Archives de Sciences sociales des Religions* en accompagnant d'un article de commentaire ce texte-repère (qu'il soit remercié ici pour son aimable autorisation à reproduire sa traduction et son article), c'est, bien sûr, que cette « Considération intercalaire » traitant des formes et des degrés des « refus religieux du monde » occupe – comme son titre ne le suggère qu'euphémistiquement – une place théorique centrale, non seulement au cœur typologique des *Aufsätze zur Religionssoziologie*, mais plus généralement comme illustration panoramique de la démarche historico-sociologique telle que la pratique Max Weber et dont il a lui-même décrit abstraitement l'épure logique dans ses essais méthodologiques et épistémologiques – lesquels sont, eux, fort heureusement déjà traduits et rassemblés en français sous le titre *Essais sur la théorie de la science*.
- 5 L'intérêt de conjoindre cet ensemble de traductions tient à ce que le chercheur en formation – ou déjà « formé » mais resté curieux – disposera ainsi en français d'un réseau de textes fortement liés, tant par leur méthodologie que par les matériaux qu'ils synthétisent. Le noyau de formulations théoriques que dégage ce rapprochement (surtout

si on le met en relation avec les chapitres correspondants de *Wirtschaft und Gesellschaft*, qui en proposent des libellés fort proches, comme le fait remarquer ci-dessous J.-P. Grossein) commande l'interprétation que l'on peut avoir de la genèse et de l'aboutissement de la sociologie wébérienne ; cette correspondance, qui n'est pas seulement thématique puisqu'elle touche à l'architecture même de la construction conceptuelle, a été soulignée à plusieurs reprises par Weber lui-même. On est donc ici au cœur de la question que posent les reprises, les déplacements ou les lacunes dans la réalisation du projet d'ensemble auquel s'était voué le labeur wébérien, en particulier la question de savoir quel lien Max Weber a pensé établir, au terme de sa longue marche de sociologie historique, entre la naissance du capitalisme occidental et le bilan comparatif qu'il a voulu dresser à propos des grandes religions mondiales et des éthiques économiques qu'elles favorisent, mais aussi à propos des valeurs et des intérêts que ces religions doivent à leurs liens avec la structure sociale et les mentalités de groupes, la domination politique ou l'état de l'économie et des techniques.

- 6 Reprenant le dossier de l'histoire des éditions et des rééditions, retouchées par l'auteur, des travaux wébériens, Tenbruck a récemment voulu montrer, en s'appuyant sur les dates de composition des textes-repères, dont plusieurs sont présentés ici, et en commentant le plan composite auquel Weber aboutit pour l'édition des *Aufsätze* de 1920, qu'il faut constater au terme de cette histoire d'une recherche, une restructuration du projet initial d'ensemble, et même du projet intermédiaire dont témoignait encore l'architecture de *Wirtschaft und Gesellschaft* : on assisterait au bout du compte à une autonomisation de la sociologie religieuse, qui constituerait ainsi le noyau central de la dernière sociologie wébérienne³. Après avoir exploré, en ses divers travaux, les formes, orientations et terrains différents de la « rationalisation », Weber aurait finalement rebâti sa problématique sur l'idée que la « rationalisation religieuse » constituait la clé (le ressort, si l'on préfère) de la marche à la rationalité dans l'histoire universelle. Interprétation qui rend certainement compte de nombreuses rectifications du cheminement wébérien, de l'abondement des études de sociologie religieuse, d'abandons de pistes ou de projets, et surtout de l'apparition et du rôle croissant, dans ses réécritures, d'un concept comme celui de « désenchantement du monde ».
- 7 Mais d'autres formulations de Weber concernant le bouclage de son œuvre ou les derniers chantiers à ouvrir (dont témoigne aussi sa correspondance) s'opposent à ce que l'on absolutise ce recentrage du questionnement wébérien. Les commentateurs sont toujours trop enclins à absolutiser les problématiques successives d'un auteur, à les reconstruire comme des univers de pensée autosuffisants, afin de distribuer univoquement textes et intelligibilités de part et d'autre de la coupure ainsi tracée : on se souvient de ce qu'a eu d'éclairant, mais aussi de forcé (au bénéfice d'une didactique marxiste), la « coupure épistémologique » décelée par Althusser dans l'œuvre de Marx et sur laquelle il a fondé la radicalité de sa distinction entre le « Jeune Marx » (hégélien et même encore feuerbachien) et le « vrai Marx », vraiment matérialiste (puisque matérialiste historique), ce dernier étant né d'une « rupture » analogue à celle qui sépare l'idéologie de la science. Dans le cas de Max Weber – et si l'on prend en compte à la fois les dates de tous ses textes ou republications et la réflexion qu'il opérait sur ses travaux antérieurs ou en cours pour en tirer un projet intégré de recherche – il me semble, comme à J.-P. Grossein qui s'appuie sur des déclarations sans équivoque et des projets non terminés de l'auteur⁴, que le déplacement de la question wébérienne révèle moins un changement de problématique qu'un *élargissement* du questionnement qu'il avait inauguré avec éclat dans *L'éthique*

protestante et l'esprit du capitalisme : le problème d'« imputation causale » s'est diversifié en cessant d'être unilatéral et le problème d'« affinité élective » s'est enrichi en se démultipliant par l'examen comparatif d'un vaste corpus de religions universelles. Ce qui est caractéristique de cet élargissement, dans les projets de recherche de Max Weber, c'est le passage d'un *comparatisme restreint*, enfermé dans le « contexte » occidental, celui qui permet de comparer les incitations éthiques procurées par les églises chrétiennes ou, plus précisément, par les diverses sectes protestantes, à un *comparatisme généralisé* qui, en diversifiant les « contextes » des configurations comparées, étend les rapprochements terme à terme à l'échelle d'un échantillon de civilisations, où entrent la plupart des grands systèmes symboliques qui, de l'Europe et de la Méditerranée à l'Orient, ont marqué durablement l'histoire de vastes masses humaines. L'historien des sciences ne dirait pas qu'en passant d'une théorie de la « relativité restreinte » à une théorie de la « relativité généralisée », selon les termes mêmes d'Einstein, l'inventeur de la relativité a changé de « problématique » ; c'est le même principe, la même méthode qui révèle sa capacité d'extension.

- 8 De même, dans l'œuvre de Weber, loin que la sociologie des religions développée et synthétisée dans les *Aufsätze* en vienne à rabattre toute détermination historique sur la seule efficace de la rationalisation religieuse, l'extension des aires géographiques et des continents culturels entre lesquels se meut son raisonnement comparatif multiplie, tout au contraire, la description des modelages réciproques entre « besoins religieux », structures sociales, mécanismes de pouvoir et contraintes de l'activité économique. Loin de tendre vers une théorie de la détermination « en dernière instance » où toutes les propensions sociales seraient unilatéralement marquées par les processus de rationalisation religieuse (ce qui serait, aux yeux de Weber, une trop simple inversion du trop simple matérialisme historique), c'est en multipliant les interactions causales et les parallélismes stylistiques entre plusieurs systèmes sociaux que le comparatisme wébérien entend serrer de toujours plus près une question d'histoire de la culture où Weber n'était entré que d'une manière unilatérale dans son premier travail ; question qu'il n'avait posée, comme il le dit lui-même, qu'« en l'abordant sur *un seul point* » alors que, par l'extension de l'aire de comparaison, ses nouveaux travaux de sociologie religieuse « tentent de suivre les *deux* relations causales aussi loin qu'il le faut pour trouver les points de comparaison avec le développement occidental... »⁵. C'est cette question de sociologie des civilisations qui s'est de plus en plus précisée chez Weber, c'est la question qu'il a sans doute le plus souvent reformulée et qu'il considère toujours (en 1917) comme la finalité de son grand projet, « le volume du *Grundriss* qui l'appelle »⁶ : comment décrire la « particularité de la culture occidentale dans son ensemble » ? Comment saisir la particularité de la forme et de la force de rationalisation qui s'y est trouvée à l'œuvre ? c'est-à-dire comment saisir à la fois le sens de cette rationalité – le sens *différentiel* tel qu'il apparaît dans une série de comparaisons entre « types construits » – et les antécédents ou les concomitants les plus spécifiques de ce processus de rationalisation ?
- 9 Autrement dit, c'est bien pour répondre à une question posée dès *L'éthique protestante* que Weber est parti à la recherche des sociétés et des périodes capables de lui fournir les meilleurs contre-exemples. Le principe en est simple : trouver des « configurations historiques » où seraient présents le plus d'éléments favorables à la naissance d'un capitalisme tel que l'a vu naître l'Occident, et où le modelage de « l'esprit du capitalisme » par un antécédent ou un concomitant historique analogue à une rationalisation religieuse du type de celle de la Réforme serait absent. La comparaison permettrait alors de

conclure par différence que le diagnostic wébérien qui attribuait à l'éthique protestante un rôle causal, au moins partiel, dans l'émergence du capitalisme européen s'en trouve renforcé. Dans le monumental raisonnement comparatif que constitue l'ensemble des *Aufsätze zur Religionssoziologie*, l'éthique économique du confucianisme relève, lorsqu'on la compare à celle du puritanisme, d'un type polairement opposé, celui qui contraste le plus fortement, dans la série comparative montée par Weber, deux formes de rationalisation à l'œuvre dans une vision du monde (rationalité pratique et rationalité formelle). Et c'est ce que détaille avec insistance le texte de conclusion de *Konfuzianismus und Taoismus* dont nous donnons ici la traduction⁷. Mais chemin faisant et pour les besoins mêmes du montage de cette comparaison entre une éthique de secte et un code philosophique de manières – comparaison qui exige de décrire le confucianisme dans toutes ses dimensions sociologiques (à quoi s'emploient les chapitres du volume) – le confucianisme n'apparaît plus comme un pur système symbolique susceptible d'agir dans son isolement causal (comme pourrait le faire une variable dans un raisonnement statistique) ; il s'est mis à adhérer « causalement » et « significativement »⁸ à presque tous les traits de la culture chinoise comme de son histoire sociale ; il est devenu coextensif à tout son « contexte » historique : rapports d'une strate de fonctionnaires-lettrés au pouvoir impérial, rapports de lettrés-administrateurs à la Cour, aux eunuques ou à la guerre, rapport de mandarins prébendaires au commerce, à l'entreprise ou au travail, rapports de lettrés, amateurs d'art et d'étiquette, aux masses paysannes, à leur inculture ou à leur magie orgiastique, rapports de l'orthodoxie confucéenne à l'hétérodoxie taoïste, etc. Le confucianisme est devenu tellement chinois qu'en l'opposant au protestantisme puritain – lui aussi si occidental quand on l'a décrit dans son contexte, inséparable de la structure et de l'histoire d'une société – l'imputation causale du capitalisme à des facteurs culturels est certes devenue plus certaine et mieux argumentée, mais elle fait en même temps entrer les deux « contextes » culturels dans la causalité dégagée par la comparaison. Il faut se donner en entier les deux contextes, la Chine et l'Occident avec leurs rationalités différentes, pour que le langage de la causalité y garde un sens méthodologiquement cohérent et qu'il y déploie tout son sens culturel.

- 10 C'est évidemment à cette force spécifique, propre à la comparaison historique lorsqu'elle est guidée par une typologie argumentée, en même temps qu'à l'aspect non expérimental d'une telle comparaison (puisque toutes choses ne sont jamais, toutes, égales par ailleurs dans une comparaison historique) que je pensais quand j'ai choisi ce schéma de l'argumentation wébérienne comme exemple, ou plus précisément comme formule canonique, de tout raisonnement sociologique, en tant que celui-ci ne peut se définir que comme un va-et-vient argumentatif entre récit historique et raisonnement expérimental, puisqu'il doit « apparenter » typologiquement des « contextes » non équivalents⁹.
- 11 C'est bien, en effet, un tel raisonnement comparatif, capable de multiplier les oppositions et les rapprochements annexes pour améliorer la chaîne présomptive où réside la force probante du raisonnement sociologique, qui est à l'œuvre dans le chapitre conclusif de *Konfuzianismus und Taoismus*. C'est à la trame de cette comparaison idéal-typique que se rattachent toutes les descriptions interprétatives opposant terme à terme la vision confucéenne de l'économie et celle du puritanisme, ainsi que l'enchaînement de ces descriptions dans les raisonnements *a fortiori* ou *a minimis* qui renforcent un chaînon du raisonnement d'ensemble ou neutralisent une objection. Le dernier paragraphe, qu'il faut scruter en son entier avec toutes ses sinuosités dont aucune n'est indifférente au bouclage du raisonnement¹⁰, contient la formule la plus abstraite (mais aussi la plus

simple et la plus « naturelle ») de tout raisonnement comparatif opérant sur un matériel historique :

« En dépit de l'existence des circonstances les plus variées, qui, si on les compare à celles réalisées en Occident, contiennent extérieurement des éléments favorables à la naissance du capitalisme, celui-ci précisément n'a pas été créé en Chine, davantage que dans l'Antiquité de l'Occident ou de l'Orient, ou qu'en Inde ou dans la sphère de l'Islam, même si dans ces différentes aires des circonstances autres, mais pourtant favorables, ont pu sembler faciliter son apparition¹¹. »

- 12 Avec ses approximations et ses apparentements typologiques construits par le raisonnement naturel, un raisonnement sociologique de cette forme reste – j'y ai longuement insisté ailleurs¹² – un raisonnement scientifique même lorsque, étant un raisonnement qui porte sur des processus historiques toujours « contextualisés », il ne peut prendre la forme achevée d'un raisonnement pleinement expérimental, à ce titre quantifiable ou formalisable (toutes variables, autres que celle entrant en co-variation, étant égales par ailleurs, ou indifférentes).
- 13 Les textes de synthèse comparative ici rassemblés ont d'abord pour caractéristique, malgré leur volume somme toute réduit, de présenter, d'articuler et de mettre en œuvre les concepts et les opérations les plus spécifiques de l'analyse wébérienne. Concepts et schèmes sont sans doute énumérés ou déduits plus exhaustivement dans *Wirtschaft und Gesellschaft* ; mais, du fait des exigences de construction analytique inhérentes à cet ouvrage systématique où Weber voyait sa « Somme » sociologique, ils se trouvent aussi quelque peu coupés de leur fonction descriptive qui ne se donne à voir pleinement que lorsqu'ils travaillent sur un matériau doté de toute sa *teneur historique* comme c'est le cas sur ce chantier de sociologie des religions. On y verra, par exemple, la mise en acte de la distinction wébérienne entre « taxinomie » et « typologie » dans l'usage que fait cet auteur des « transitions fluides » et des cas composites, au plus grand bénéfice de la précision de ses descriptions idéal-typiques¹³. Plus concrètement que dans les textes méthodologiques ou épistémologiques des *Essais sur la théorie de la science* qui analysent l'irréductibilité de la « définition idéal-typique » à la « définition générique »¹⁴, on saisit ici pourquoi les formulations wébériennes décrivant le travail sémantique de l'historien, sont souvent plus adéquates que celles des textes durkheimiens consacrés à la « définition provisoire » ou à la différence entre « type social » et « espèce biologique », qui ne sont jamais complètement dépourvues de l'optimisme objectiviste autorisé par un évolutionnisme social¹⁵.
- 14 De même, l'hypothèse, récurrente chez Weber, que tout groupe social a besoin de construire, dans son langage et son système de valeurs, l'image d'un « cosmos doté de sens » s'exprime ici sur des exemples montrant la généralité de ce « besoin symbolique » à l'œuvre dans une gamme fournie de « rationalisations » religieuses, théologiques ou intellectuelles, qui ont en commun d'introduire un ordre pensable et vivable dans le monde naturel ou social : la forme-limite de la « théodicée » en fournit l'épure formelle à son plus haut degré de rationalisation¹⁶. On est au cœur de la « sociologie compréhensive » pratiquée par Max Weber, qui, comme le remarque P. Fritsch¹⁷, propose comme son apport le plus spécifique une liaison étroite entre une manière de connaître les « configurations singulières » et une manière de les conceptualiser dans leur généralité, ou, si l'on préfère, entre une méthode de description et une forme d'intelligibilité. Ce qui sépare cette construction théorique, reposant sur des relations structurées entre types-idéaux, de l'« interactionnisme symbolique » dont on l'a parfois rapprochée s'éclaire, en ses profits descriptifs comme en ses risques interprétatifs¹⁸, à

l'examen d'une technique d'analyse propre à Weber, celle qu'on pourrait appeler de la description « en miroir » où puritanisme et confucianisme donnent à voir le ressort le plus spécifique de leur identité culturelle dans leur sens contrastif – indépendamment de toute interaction réelle nouée dans un improbable affrontement philosophique, entre des *gentlemen* confucéens et les baptistes ou les mennonites d'une *ecclesia pura*, les premiers se comprenant mieux (dans cette opposition fictivement dialoguée) à partir d'une « adaptation au monde » qui conduit à le gérer raisonnablement sans dégoût ni passion, les seconds à partir d'un « refus du monde » et de ses perditions qui conduit au projet de le rationaliser par l'« ascèse séculière »¹⁹.

- 15 C'est aussi – signalons-le pour finir – dans l'« Introduction » (à *L'éthique économique des religions universelles*) que l'on trouve, au cœur d'un développement sur la « théodicée du bonheur », la formulation la plus « significative » (c'est-à-dire, au sens précis de Max Weber, la mieux « compréhensible » par son « sens », construit conformément aux « règles générales de l'expérience »²⁰) de la *fonction de légitimation* d'un ordre social par un symbolisme, concept qui organise tant d'analyses wébériennes. Rendant à Nietzsche ce qui lui revient – non pas la théorie obsessionnelle du « ressentiment », mais une intuition de l'originalité historique du christianisme comme rare exemple d'une « requalification religieuse » de la souffrance et de la douleur²¹ – Max Weber s'attache à ressaisir le sens systématique de l'« attitude originelle devant la souffrance », celle qui s'exprime dans la « disqualification » magique ou religieuse du malheur sous toutes ses formes. Il enchaîne alors sur le « besoin » de légitimité qui accompagne tout bonheur social ou physique :

« En traitant ainsi la souffrance comme un symptôme de la haine divine et d'une culpabilité secrète, la religion répondait sur le plan psychologique à un besoin très général. **L'homme heureux se contente rarement du fait d'être heureux ; il éprouve de surcroît le besoin d'y avoir droit.** Il veut être également convaincu qu'il "mérite" son bonheur et surtout qu'il le mérite par comparaison avec d'autres. Et il veut donc également pouvoir croire qu'en ne possédant pas le même bonheur, le moins fortuné n'a que ce qu'il mérite. Le bonheur veut être "légitime". Si l'on entend par l'expression générale de "bonheur" tous les biens que constituent l'honneur, la puissance, la possession et la jouissance, nous avons là **la formule la plus générale du service de légitimation** que la religion devait rendre aux intérêts externes et internes de tous les dominants, les possédants, les vainqueurs, les bien portants, bref de tous les heureux : la théodicée du bonheur. Celle-ci est ancrée dans des besoins humains tout à fait substantiels ("pharisiens") ; elle est donc facilement compréhensible, bien qu'on prête souvent une attention insuffisante à son action²². »

- 16 On trouverait dans les développements systématiques que *Wirtschaft und Gesellschaft* consacre à la « légitimité d'un ordre social » comme efficacité spécifique, irréductible aux autres forces sociales qui déterminent l'obéissance à un « ordre », une conceptualisation plus complète et plus diversifiée des formes et des effets d'une légitimité sociale²³. L'affirmation que les « *représentations de la légitimité d'un ordre* » possèdent une force propre (même si dans les faits celle-ci se compose avec d'autres forces) constitue la définition la plus objectivante que Weber ait donné de la « validité » d'un ordre légitime²⁴. Mais, on le remarquera, une telle définition ne relève que de l'« adéquation causale » au sens wébérien. Elle ne repose que sur une série de faits susceptibles d'être constatés avec une grande régularité : on constate que, si des acteurs sociaux se représentent qu'une personne, une instance ou un ordre est « légitime », cette « représentation » agit sur leur comportement, par exemple en favorisant l'obéissance ou, comme le fait remarquer Weber dans le cas du délinquant²⁵, en l'incitant à la clandestinité de l'acte. Dans le passage

sur la « théodicée du bonheur » que nous citons, la légitimité d'une domination ou d'un privilège est présentée, de surcroît, comme « compréhensible » par la « fonction de légitimation » qu'elle exerce au service d'un « besoin général », c'est-à-dire par référence à la position sociale favorisée de ceux qu'elle sert : « les dominants, les possédants, les vainqueurs, les bien portants, bref les heureux ». Constat de la régularité historique et intelligibilité du sens culturel s'ajoutent pour définir la « double adéquation » (« causale » et « significative ») qui fait selon Weber la pleine intelligibilité sociologique. Ainsi formulée, la proposition wébérienne n'est pas seulement une description historique, mais aussi une interprétation anthropologique.

- 17 On rencontre là ce qu'on serait tenté d'appeler un axiome de la théorie wébérienne du « besoin de légitimité » chez les possesseurs de « chances sociales » positives. Mais quel est le statut de ce « besoin général » ? de cette « généralité » immédiatement intelligible et – nous est-il suggéré – facile à exemplifier sur une multitude de cultures religieuses ou laïques²⁶, sur un vaste échantillon d'« images du monde » magiques ou rationalisées ? Il faut écarter d'emblée l'idée que Weber pourrait vouloir formuler là une *loi historique universelle* : il suffit de se référer à toutes ses analyses épistémologiques portant sur le statut logique de la connaissance dans les sciences sociales, analyses si certaines d'elles-mêmes qu'on les voit souvent se prolonger en polémiques tranchantes contre l'illusion naturaliste et « nomologique » encore puissante chez les chercheurs positivistes de son époque²⁷. C'est même le ressort de sa distance, parfois amusée, aux diverses formes du « matérialisme historique » et au dogmatisme inhérent à la substantialisation de ses principes « unilatéraux ». Plus les textes de Weber sont tardifs, plus on sent que cette conviction s'est renforcée dans et par son travail de chercheur confronté aux écheveaux multiples de la détermination historique, à l'influence croisée des valeurs et des contraintes, à la partialité du « point de vue » qui définit une question scientifique, à la solidarité réciproque des éléments qui constituent tout objet historique comme une « configuration singulière ».
- 18 On a affaire ici, me semble-t-il, au problème de savoir ce qu'on veut dire – et ce qu'on fait – quand on parle d'une régularité sociologique, pôle de référence constamment invoqué par Weber pour formuler ses hypothèses et qui revient si souvent chez lui à travers la diversité des formules se référant à ce qu'on peut affirmer « en règle générale », d'après les « règles générales de l'expérience », etc.²⁸ Il est peu de sociologues, on le remarquera, qui ne recourent à cette notion de « régularité tendancielle », sans laquelle une science historique s'interdirait toute formulation de « généralités » et toute science sociale se réduirait à l'historiographie ou à la monographie. Chez quelque auteur qu'elle apparaisse, la formule de la régularité énoncée en règle générale, ou tout autre formulation faisant intervenir les « presque tous » et les « presque toujours », les « souvent » ou les « presque jamais », renvoie toujours à une limitation de l'universalité de l'assertion, sans que cette affirmation de la limitation procure jamais une méthode opératoire pour définir ces limites. Au fond l'idée de « régularité sociale » repose sur un « quantificateur vague » de l'assertion (« rarement » nous dit ici Weber) par lequel on écarte *ipso facto* l'idée qu'elle pourrait ne pas rencontrer d'exceptions, c'est-à-dire de cas qui seraient alors susceptibles de la limiter, mais non de la « réfuter » (« falsification » au sens de Popper²⁹). Avec de telles propositions, qui sont de l'ordre de l'« universalité numérique », on est dans un ordre de la généralité tout autre que celui de la généralité expérimentale (ou formelle) dont le statut est alors clairement celui de l'« universalité logique »³⁰. L'ambiguïté de l'affirmation d'une « régularité sociologique » (et par là de

l'usage explicatif qui en est fait à trop bon compte) tient à ce que la notion recouvre un vaste espace assertorique qui va, selon les auteurs d'une nomologie honteuse – où la régularité n'est que la nomination euphémisée et hypocrite de la « loi » – à une prudence de sens commun qui évite de formuler la méthode de véridiction des généralités dont on use.

- 19 Dans le cas de Weber, il ne saurait s'agir d'une nomologie honteuse ou atténuée, d'une quasi-nomologie sans statut méthodologique. Il me semble en effet, si l'on se reporte à l'usage que fait cet auteur d'un savoir formulé en « règle générale » à seule fin de poser des questions à une réalité historique multiforme ou de construire des types-idéaux, que l'on est, chez lui, à l'opposé tant de l'illusion naturaliste qu'il pourrait exister une nomologie historique que de la thèse poppérienne selon laquelle les « interprétations » ne peuvent avoir d'autre valeur que celle de « stimulants » pour formuler des hypothèses conduisant, lorsqu'elles sont « corroborées »³¹, à des constats nomologiques³². Au contraire de Popper qui condamne les sciences sociales à être nomologiques ou à n'être pas³³, c'est la formulation d'une « règle de l'expérience » en termes hypothétiquement, provisoirement et approximativement nomologiques à partir de résultats réitérés dans l'observation historique ou la mesure qui, chez Weber, se trouve placée en situation d'adjuvant pour lancer des hypothèses, de « stimulant » dans la tâche de guider la construction de types-idéaux dotés de généralité conceptuelle. Le type idéal est, nous dit Weber, non pas une connaissance, mais un instrument conceptuel, un étalon construit pour produire des connaissances en révélant les distances ou les proximités entre les réalités particulières et le type pur construit pour cet usage. Les constatations que l'on formule comme vraies « en règle générale », sur la base de l'observation ou de la mesure, apparaissent alors comme un instrument d'analyse qui garantit une « adéquation causale », c'est-à-dire une certaine objectivité référentielle à la démarche idéal-typique, en l'alimentant en constats approximatifs ou statistiques de fréquence. C'est si l'on veut un garde-fou contre les dérives subjectives de l'interprétation. La formulation d'une proposition en termes de « régularité sociale » ou de « validité générale » ne peut prendre, dans les sciences sociales, une forme « nomologique » qu'au titre de variation imaginaire, de fiction opératoire, et seulement pour y trouver un « stimulant » capable d'aider à la construction de questions particularisées ; dans la démarche mentale du chercheur – celui qui cherche à trouver du nouveau – la formulation d'une « régularité sociale » doit normalement déclencher la quête de contre-exemples, capables d'intensifier ou d'étendre l'observation et d'enrichir le modèle théorique. L'inadéquation d'une généralité historique procure, lorsqu'on en constate les limites ou les exceptions, des hypothèses interprétatives de manière tout aussi féconde que l'adéquation qui se confirme d'observation en observation. La « règle générale » est un instrument de l'instrumentation idéal-typique ; non l'inverse comme le croit le positivisme. Autrement dit, si le rappel à la singularité historique constitue pour le sociologue un principe de réalité qui le prémunit contre l'illusion nomologique, l'impératif de la multiplication des constats de fréquence constitue pour l'historien un principe de généralité qui lui évite de se perdre dans le non-sens monographique des particularités dispersées.

- 20 Comme les textes synthétiques de Weber ici traduits ou commentés possédaient une forte teneur théorique, c'est peut-être au titre d'antidote, en tout cas de rappel, que l'on y a

joint un extrait de la recherche d'I. Jeuffroy consacrée, à partir d'une analyse de la correspondance professionnelle de Max Weber, au rôle personnel de cet auteur dans la définition des travaux d'enquête du *Verein für Sozialpolitik* : Max Weber, auteur et concepteur d'enquêtes empiriques passant par l'administration de questionnaires, est sans doute moins connu des étudiants en France que dans les pays anglo-saxons. On verra dans les conflits sur les présupposés de telles enquêtes que, dans la conception wébérienne de l'intelligibilité sociologique, les problèmes les plus théoriques s'expriment aussi dans l'espace méthodologique de l'enquête.

- 21 Enfin, il faut ajouter aux remerciements de J.-C. Chamboredon ceux de nos *Cahiers* à Georges Canguilhem qui, dans le texte, prononcé à l'ENS, qu'il nous a aimablement laissé reproduire, fait voir, à propos de la philosophie de l'histoire de Raymond Aron évoquée *in retrospect*, depuis les années 1920 jusqu'aux toutes récentes, que la difficulté d'acclimatation à laquelle se sont heurtées en France les questions les plus spécifiques de Max Weber est solidaire, dans le débat intellectuel français, d'une résistance philosophique plus générale aux questionnements venus de la sociologie historique allemande.

NOTES

1.. J. Winckelmann, responsable de la 4^e édition allemande du texte de *Wirtschaft und Gesellschaft*, comme Marianne Weber qui prépara la 1^{re} édition ont déjà dit la difficulté qu'opposent à la lecture accélérée les « répétitions » inhérentes à la minutieuse récapitulation des argumentations wébériennes ; c'est cette caractéristique d'une pensée « forte mais compulsive [...], qui ne s'accommodera jamais des règles usuelles du discours bien tempéré », que souligne aussi E. de Dampierre dans son « Avant-propos » à l'édition de la traduction française.

2.. L'impossibilité d'une traduction « parfaite » – c'est-à-dire d'une ré-écriture qui sauvegarderait dans une autre « langue naturelle » toutes les potentialités cognitives et argumentatives inscrites dans l'« univers du discours » propre à la langue de départ qui est celle de Max Weber – fait voir *a fortiori* l'illusion formaliste qui consisterait à croire que la ré-écriture en « langage formel » d'un raisonnement sociologique pourrait, sans déperditions sémantiques, « représenter » les connaissances produites par un tel raisonnement naturel et formulées dans des énoncés qui sont indissociables de l'énonciation en langue naturelle. On mesure ici à la difficulté de la traduction « inter-linguale » le coût cognitif de la traduction « inter-sémiotique » dont relèverait le passage de la langue naturelle à une langue artificielle. Sur le statut sémiologique des différences entre la traduction « intra-linguale » (ou « reformulation »), la traduction « inter-linguale » (ou « traduction proprement dite ») et la traduction « inter-sémiotique » (ou « transmutation »), cf. R. Jakobson, « Aspects linguistiques de la traduction », in *Essais de linguistique générale*, trad. fr., Paris, Minuit, 1963, chap. IV. Si l'approximation inhérente à toute traduction inter-linguale est connue et soulignée par tout traducteur dans le cas des textes littéraires, on sous-estime généralement la portée de cet affaiblissement par la

traduction lorsqu'il s'agit de textes scientifiques qui, dans le cas des sciences sociales, adhèrent plus indissociablement que dans les sciences expérimentales et nomologiques aux libellés et à la structure spécifique de chaque langue naturelle.

3.. Cf., ci-dessous, l'état de cette question dans la « Présentation » de J.-P. Grossein, p. 27-28.

4.. Cf., ci-dessous, « Présentation », p. 28-35.

5.. « Avant-propos » des *Aufsätze*, rédigé pour l'édition de 1920, qui figure en français en tête de la traduction de *L'éthique protestante*. Cf. sur ce point, ci-dessous, « Présentation », p. 25 (note 3) et p. 30-31.

6.. La contribution de Weber à l'ouvrage collectif *Grundriss der Sozialökonomie* prendra finalement le titre de *Wirtschaft und Gesellschaft*, publié inachevé et posthumement (1922) ; seul le tome premier (la première partie et le début de la deuxième) en est traduit entièrement en français : *Économie et société*, Paris, Plon, 1971. Cf., ci-dessous, « Présentation », p. 29 et p. 33.

7.. « Confucianisme et puritanisme », p. 83-109.

8.. Au sens de la « double adéquation », causale et significative, dont Weber a souvent rappelé l'exigence en toute intelligibilité sociologique : cf. « Possibilité objective et causalité adéquate en histoire » (M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. fr., Paris, Plon, 1965, p. 290-323) ; ou *Économie et société*, p. 8-11.

9.. J.-C. Passeron, *Le raisonnement sociologique. L'espace non poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1991, p. 76-77 (« Essais & recherches »).

10.. Ci-dessous, « Confucianisme et puritanisme », p. 108-109.

11.. *Ibid.*, p. 108.

12.. J.-C. Passeron, *Le raisonnement sociologique...*, p. 11-15, 71-88, 240-245 ; scolie 3 de la prop. 3.1.1. (p. 382-383) et, surtout, scolie de la prop. 3.3.1.1. (p. 389-393).

13.. Ci-dessous, « Introduction », p. 69-71 ; et « Un espace théorique intermédiaire », p. 182-183.

14.. Cf. en particulier, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », in *Essais sur la théorie de la science*, trad. fr., Paris, Plon, 1965, p. 183-187.

15.. Cf. É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses universitaires de France, 1960, 14^e éd., p. 86-88.

16.. Cf. ci-dessous le passage de l'« Introduction » où est commenté, à travers la variation historique de l'« image du monde » et des représentations corrélatives du « salut », ce que Weber formule, là aussi, comme une « règle générale de l'expérience », à savoir « l'exigence que l'univers dans sa totalité fût, ou plutôt, pût ou dût devenir, d'une quelconque manière, un "cosmos" doté de sens » (ci-après, p. 56). Sur le rôle déterminant des diverses couches d'intellectuels dans ce travail de « rationalisation », cf. *ibid.* p. 57-62. Sur les formes religieuses de cette rationalisation dans une « théodicée », cf. ci-dessous la fin de la « Parenthèse théorique » (« Les trois formes rationnelles de théodicée »), p. 168-170.

17.. Cf. ci-dessous, « Un espace théorique intermédiaire », par P. Fritsch, p. 173-196.

18.. *Ibid.*, p. 182-186.

19.. Ci-dessous, « Confucianisme et puritanisme », p. 96-97. Le mode conditionnel systématiquement employé par Weber marque bien à la fois le caractère imaginaire de cette variation et son rôle d'instrument théorique d'un approfondissement du sens ainsi « construit » : « L'adaptation aux habitudes frivoles du monde serait un signe de l'état de réprouvé, l'auto-perfectionnement au sens confucéen serait un idéal blasphématoire et idolâtre. La richesse et l'acceptation de la jouissance seraient la tentation par excellence ;

se prévaloir de la philosophie humaine et de la culture littéraire ne serait que l'orgueil de créatures pécheresses ; toute confiance dans une coercition magique des esprits et de Dieu serait non seulement une superstition méprisable, mais un blasphème éhonté. » (*Ibid.*)

20.. Cf. sur les « règles générales de l'expérience » le commentaire de P. Fritsch, ci-dessous, p. 175-176.

21.. Le texte de Nietzsche que Weber qualifie d'« essai brillant » et auquel il se réfère volontiers est *Généalogie de la morale*.

22.. Ci-dessous, « Introduction », p. 44-45. Dans cette citation, nous avons mis en gras la formulation la plus lapidaire de ce qui peut passer pour un axiome de la théorie wébérienne de la légitimité ; les italiques et les guillemets sont de Weber. Comme il s'agit de la formulation la plus forte et la plus générale du principe wébérien qui fonde toute interrogation *sociologique* d'un symbolisme « justificatif », c'est celle que je suis le plus fréquemment amené à citer pour caractériser la forme originaire de « toute pensée du privilège par des privilégiés » : j'ai dû récemment me résigner à le faire dans le libellé de la traduction anglaise, la plus répandue, pour le lecteur du *Savant et le populaire : misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature* (C. Grignon, J.-C. Passeron, Paris, Seuil, p. 30-31, note 1).

23.. *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, I, p. 30-37.

24.. *Ibid.*, p. 30.

25.. *Ibid.*, p. 31.

26.. Le schéma wébérien (qu'il appelle ici du « pharisaïsme ») ne s'applique pas seulement aux justifications religieuses du privilège ; il s'applique aussi, par exemple dans nos sociétés laïcisées, à la « fonction de légitimation » par la culture ou la certification scolaire. À propos de la disqualification, religieuse ou morale, de la maladie ou de la disgrâce physique, « pharisaïsme » de « bien-portants », que Weber met explicitement sur le même plan que les autres formes de « légitimation » du bonheur, on voit l'*intelligibilité comparative* que la mise en parallèle des différentes chances ou malchances sociales procure à l'histoire sociale des maladies et épidémies : l'exemple du SIDA montre, aujourd'hui encore, la valeur d'une telle « règle de l'expérience » historique.

27.. *Essais sur la théorie de la science*, p. 139-213.

28.. Cf. ci-dessous, « Un espace théorique intermédiaire », p. 175-176.

29.. K. R. Popper, *La logique de la découverte scientifique*, trad. fr., Paris, Payot, 1973.

30.. Sur la distinction entre « universalité numérique » et « universalité logique au sens strict », cf. *ibid.*, p. 60-61. Pour les conséquences qu'on peut en tirer sur le statut scientifique des propositions dans les sciences sociales, cf. scolie 1 de la prop. 3.1.1. et plus généralement l'ensemble des propositions de degré 3 (J.-C. Passeron, *Le raisonnement sociologique...*).

31.. Sur les rapports de la « corroboration », de la « réfutation » (« falsification ») et du statut théorique de la formulation nomologique, cf. K. Popper, *La logique...*, p. 270-283.

32.. Sur le rejet hors du domaine des théories scientifiques de toute théorie interprétative à laquelle est concédé un rôle, psychologique ou littéraire, de « stimulus » intellectuel, cf. *ibid.*, p. 99.

33.. *Ibid.*, p. 30-35, et plus généralement l'ensemble de l'ouvrage qui détaille les critères logiques constituant les conditions nécessaires de la « réfutabilité » d'une proposition théorique, dont aucune n'est évidemment réalisable dans une science historique comme la sociologie (J.-C. Passeron, *Le raisonnement sociologique...*, p. 375-395). *Misère de l'historicisme* (1944-1945 ; trad. fr., Paris, Plon, 1956) déroule polémiquement

l'argumentation qui, selon Popper, condamne à la métaphysique, au naturalisme historique et au dogmatisme toute recherche historique ou sociologique qui ne se soumettrait pas à l'exigence nomologique.